

## REVIEWING THE CLASSICAL ISLAMIC PARADIGM TOWARDS ISLAM MODERATISM

Drs. H. Akhmadi, M.Pd.I.  
Dr. R i f a 'i, S.Ag. M.Pd.I.  
(rifaibachtiar42@gmail.com)  
(Dosen STAI At Taqwa Bondowoso)

**Article details:**

**Received:** 12<sup>nd</sup> Februari, 2019

**Revision:** 25<sup>nd</sup> Februari, 2019

**Accepted:** 30<sup>nd</sup> Maret, 2019

**Published:** 28<sup>nd</sup> June, 2019

**ISLAMIC AKADEMIKA**  
Jurnal Pendidikan & Keislaman

### Abstrak

Now a day, Muslim as citizen of the world (in globalization context) confronts very powerful challenges to play the roles as agent of change or at least they can exist in alteration. If Muslim put themselves in second position, the failures of carrying out the mission of revelation with universal values and civilization doctrine within the global rivalry that is growing up around the world. The failures of carrying out the revelation are caused by several things. First, Muslims tend to be classical. It is caused by the understanding of revelation text which is accepted textually without investigate the contextual substance of text. Therefore, this understanding will create the truth claims, apologetic, and arrogance that affect the fundamentalism, Puritanism or Islamism that attend to be radical and blame the fellow

Muslim especially non Muslim. Second, Islam is considered as the same as Arab, so Arab tradition claims as Islamic tradition, Islamic doctrine claims as Arab doctrine, and Islamic culture claims as Arab culture. At last, the Islamic values and doctrines are narrowly localized by Arab traditions and cultures. Plagiarism process on Arab culture will gradually bend the cultures-clash with Nusantara Culture and the impact between civilizations, namely, Arab civilization and Nusantara civilization. Third, Islam is judged as the same as a state. In this context, the rules of the state must adopt Islamic rules; the government system must be the same with the Islamic system (khilafah) with all of the forms, types, cultures, and religious identity being system of state. At last, Islam becomes state of religious that apply in some Islamic countries such as Saudi Arabia, Iran, and other Islamic countries.

Kata Kunci : Pendidikan, Islam Moderat, Paradigma

## A. Pendahuluan

Problem yang dihadapi umat Islam saat ini, bagaimana melakukan kontekstualisasi terhadap teks harfiah al-Quran dalam kondisi realitas, sehingga tidak kaku, ekstrem dan apologetik dalam beradaptasi dengan perubahan dan perkembangan zaman. Perkembangan zaman yang sangat dahsyat memerlukan mindset dan sistem yang strategis, agar tidak hanya mampu beradaptasi dengan perubahan masyarakat tetapi sekaligus mengambil peran dominan dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat untuk mewujudkan misi wahyu. Diantara misi utama wahyu adalah “*Rahmatan lil alamien*” (membawa rahmat bagi semesta alam). Bagaimana kehadiran Islam ke muka bumi ini dapat melakukan perubahan-perubahan fundamental terutama dalam membawa misi wahyu. Wujud dari rahmatan lil al amien ini setidaknya berimplikasi dalam tiga aspek, pertama melakukan reformasi theologis, kedua melakukan reformasi dalam aspek ritualitas dan ketiga melakukan reformasi dalam aspek sosial budaya. Tiga hal diatas telah berlangsung melalui risalah kenabian dalam kurun waktu kurang lebih 23 tahun dibawah bimbingan wahyu secara langsung. Dalam kurun waktu 23 tahun inilah teks wahyu diuji oleh waktu, lingkungan, tradisi, karakter/watak masyarakat arab dengan segala dinamika dan dialektikanya diuji otentifikasi wahyunya, bahkan diuji kerasulan Muhammad dengan berbagai intimidasi, ancaman, isolasi (embargo). Tetapi semua dapat dijalani dan dilalui dengan kebenaran wahyu, sikap bijak dan ketauladanan diri Muhammad sebagai seorang Rasul.

Dalam konteks inilah, tantangan Islam tidak lagi di tanah arab dan sekitarnya, tidak hanya terbatas waktu selama masa kerasulan Muhammad sampai wafatnya. Tetapi berhadapan dengan lingkungan dunia yang sangat heterogen dengan berbagai dinamika dan segala persoalannya, baik persoalan lingkungan, kemanusiaan, sosial budaya, ekonomi, relasi antar agama, relasi intern agama dan relasi dengan negara. Problem diatas tidak mudah dijawab hanya dengan teks wahyu secara harfiah dan verbalistik, tetapi memerlukan kajian mendalam atas teks wahyu dari berbagai dimensi dan kandungannya. Dari dimensi waktu asbabunnuzul, asbabul wurud, dimensi ulumul quran, ayat-ayat muhkamat, mutasybihat, ilmu balaghah, nasakh-mansukhnya, dan kandungan lainnya untuk menjawab tantangan zaman yang sangat heterogen. Disinilah perlunya membuka kembali pintu ijtihad untuk menunjukkan bahwa wahyu yang bersifat

tekstual dapat menjawab problem lingkungan dan kemanusiaan sepanjang zaman melalui kontekstualisasi atas teks wahyu tersebut.

## B. “Menengok” dunia Islam dan perannya

Seorang sejarawan dan pengamat Islam John L. Esposito mencatat bahwa setidaknya ada empat hal terkait dengan pengalaman umat Islam kontemporer. *Pertama*, umat Islam mengalami krisis identitas. Yakni problem ini diawali dengan kegagalan, kehilangan identitas dan kurangnya penghargaan diri. *Kedua*, kekecewaan terhadap Barat. Problem kedua ini lebih dilatar belakangi adanya kegagalan banyak penguasa muslim dan pemerintah yang berkiblat ke Barat dalam merespon kebutuhan politik dan sosio-ekonomi masyarakat. *Ketiga*, perasaan bangga dan kuat akibat keberhasilan militer dan ekonomi pada tahun 1973 serta revolusi Iran 1978-1979. *Keempat*, Pencarian identitas yang lebih otentik berakar pada Islam masa lalu.<sup>1</sup>

Sebagai dampak dari pengalaman tersebut, Islam kembali tampil lebih eksklusif di tengah kehidupan pribadi maupun kehidupan publik, dengan cara yang ketat dan kadang dramatis, hal ini mereka anggap sebagai kebangkitan Islam (*revivalisme*) atau *fundamentalisme* Islam. Perdebatan dan perjuangan mengatasi persoalan identitas, agama, budaya dan perilaku tidak hanya terjadi di dunia muslim juga terjadi di Barat. Di beberapa negara yang penduduk muslimnya minoritas sedang berurusan dengan adanya diskriminasi, intimidasi, asimilasi agama dan problem budaya serta ancaman pihak penguasa baik dalam bentuk regulasi, sosial budaya maupun identitas. Konflik ini terus berkelanjutan, sementara dilain pihak, beberapa negara yang penduduk muslimnya mayoritas sedang berjuang keras untuk mengambil peran strategis dalam segala lini dan sektor kehidupan berbangsa dan bernegara.

Bagi dunia Islam, dampak globalisasi tidak menunjukkan progres yang signifikan dalam proses politik, pendidikan, transformasi keilmuan, mobilisasi dan integrasi, demikian pula dalam proses pertumbuhan ekonomi. Justru struktur yang terbentuk merupakan imposisi yang lahir setelah diissolusi Barat terhadap tatanan Islam. Implikasi dari praktik tersebut terdapat legitimasi yang lemah terhadap institusi kontemporer di beberapa Negara-bangsa (*nation-state*) khususnya di kawasan dunia Islam. Artikulasi politik dari krisis legitimasi yang lemah ini melahirkan sikap apologetik, pemikiran fundamentalis dan gerakan radikal.<sup>2</sup> Kehadiran Islam ke dunia, oleh Barat dianggap sebagai penghambat arus modernisasi dan sekularisasi. hal ini diakui oleh cendekiawan

<sup>1</sup> John L. Esposito, *Islam Warna Warni, Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus*, terj. Arif Maftuhin (Jakarta: Paramadina, 2004), cet. I, 199.

<sup>2</sup> Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, terj. Imron Rosyidi dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), cet. I, 12.

Islam Indonesia seperti Harun Nasution,<sup>3</sup> Kuntowijoyo<sup>4</sup>, dkk. Demikian pula disinyalir oleh John Neisbitt dan Patricia Aburdene<sup>5</sup> (istrinya) pasca runtuhnya Uni Sovyet dalam perang dingin (ketegangan politik dan militer) melawan Amerika (1947-1991) merupakan simbol kekalahan ideologi sosialis (blok Timur) terhadap ideologi kapitalis di barat (blok Barat) . Dalam pandangan Neisbitt tantangan berikutnya yang lebih dahsyat lagi bagi ideologi kapitalis adalah Islam. Dalam hal ini Islam dianggap sebagai tantangan terbesar berikut yang dapat mengancam arus modernisasi dan hegemoni kapitalisme. Sebagaimana hal ini juga menjadi perhatian serius **Samuel P. Huntington** (*the clash of civilization*, 1997) akan terjadi benturan peradaban antara barat dan Islam. Kekawatiran barat terhadap Islam menjadi kenyataan setelah tragedi 11 September 2001, yakni serangan pesawat Al Qaeda terhadap gedung WTC (*World Trade Centre*) dan dua menara kembar di Manhattan dan markas pertahanan militer AS di Pentagon. Keduanya sebagai jantung peradaban dan kekuatan militer Amerika yang sangat dibanggakan barat. Insiden ini mengingatkan kembali permusuhan antara Islam dan barat pada perang sabil abad ke 11-13 M.

Islam kemudian menjadi tersangka utama dalam peristiwa tersebut. Dunia menyoroti Islam sebagai agama yang anti kedamaian, pluralitas (kemajmukan), anti demokrasi dan menjadi ancaman bagi proyek barat yang berupa kebebasan (*liberalism*), individualisme, modernisme, kapitalisme serta sekularisme. Di sisi lain kehadiran Islam sebagai agama terakhir dari semenanjung Arabia ini terus mengalir dan bergerak secara massif dan ekspansif dalam waktu yang relatif singkat telah berhasil menguasai kawasan Asia, Afrika serta kawasan eropa (Spanyol) dan prancis kurang lebih 7 abad,<sup>6</sup> pada abad pertengahan telah mencapai puncak kejayaannya. Perkembangan Islam yang sangat spektakuler ini telah membawa kekhawatiran bagi Barat.

Pertanyaannya kemudian, benarkah Islam mengajarkan kekerasan ? benarkah Islam anti demokrasi, kedamaian ? dan pluralitas ? semua pertanyaan dan tuduhan diatas terjawab dengan berbagai tragedi berdarah, bom bunuh diri dan teror diberbagai negara Islam maupun non Islam.

<sup>3</sup>Harun Nasution, *Theologi Islam Rasional* (Yogyakarta, Penerbit : Teras Buku; 1995),Cet. I

<sup>4</sup> Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, interpretasi untuk aksi* (Yogyakarta, penerbit: Mizan, 2005), Cet. I

<sup>5</sup> John Neisbeith dan Patricia Aburdhence (istrinya), *Ten New Direction for The 1990s Mega Trend 2000* (Penerbit ; Binarupa Aksara, 1990),

<sup>6</sup> Gerakan ekspansi wilayah kekuasaan Islam ini mencapai puncak kemajuannya pada masa dinasti Umayyah yang dipimpin oleh 5 (lima) kholifah besar yakni Muawiyah bin Abi Sofyan, Marwan bin Hakam, Abdul Malik bin Marwan, al Walid bin Abdul Malik dan Umar Bin Abdul Aziz. Dan di masa kekholidfahan al Walid bin Abdul Malik wilayah kekuasaan Islam menembus dan dapat menaklukkan Eropa yaitu di Andalusia (Spanyol; sekarang).

Dunia mengutuk Islam sebagai penggerak perpecahan hubungan antar agama dan kerukunan antar umat beragama di dunia. Islamlah yang harus bertanggung jawab terhadap runtuhnya tatanan politik, sosial budaya, dan agama di dunia yang sekian lama terbangun secara harmunis pasca tragedi perang salib pada abad pertengahan (1096-1291). Hal ini menjadi titik kulminasi yang sangat menentukan perjalanan sejarah politik Islam.

### C. Re-Interpretasi makna *Jihad*

Dalam kondisi realitas istilah *Jihad* seringkali dimaknai secara sporadis, tidak dalam pengertian relegius dan spiritual sebagaimana misi wahyu, tetapi *Jihad* memiliki makna yang sangat kompleks; mencakup perang kemerdekaan, perang suci dan bentuk perlawanan yang dilakukan umat Islam yang dideklarasikan sebagai makna *Jihad*. *Jihad* tidak saja ditujukan kepada penguasa yang dholim dan diktator dalam suatu negara, tetapi mencakup seluruh lapisan masyarakat dan warga sipil. Tetapi lebih tragis lagi *Jihad* berubah menjadi ancaman teror yang mengerikan. Hal ini tidak hanya terjadi di Negara-negara Barat, tetapi juga negara muslim atau mayoritas berpenduduk muslim.<sup>7</sup>

Kata *Jihad* memiliki interpretasi yang cukup beragam dari kalangan tokoh Islam; Misalnya Ibnu Taymiyah, mengatakan bahwa substansi agama adalah sholat dan *Jihad*, jihad identik dengan kekuasaan politik, karenanya untuk bisa menegakkan *Jihad* dan syareah harus ditempuh melalui jalur kekuasaan politik. Pemikiran yang lebih ekstrem sebagaimana Hasan al banna, Mahmud Syaltut, dan Sayyid Qutub dan al-Maududi, bahwa kata *Jihad* dimaknai sebagai perjuangan politik revolusioner dalam menaklukkan hegemoni barat. Intrepretasi *Jihad* menurut tokoh diatas akan melahirkan sikap antagonisme, ektremisme dan perlawanan terhadap Barat.<sup>8</sup>

Beberapa teks al-Quran yang menjelaskan tentang jihad, misalnya dalam surat Ali'Imran yang berbunyi :

Artinya : Apakah kamu mengira bahwa kamu akan masuk surga, padahal belum nyata bagi Allah orang-orang yang berjihad diantaramu dan belum nyata orang-orang yang sabar. ('QS : Āli `Imrān-142)

<sup>7</sup> John L. Esposito, *Unholy War: Teror Atas Nama Agama*, terj. Syafruddin Hasani (Yogyakarta: Ikon, 2003), cet. I, 196-197.

<sup>8</sup> Abul 'ala al Maududi, adalah pendiri Organisasi *Jamaat al Islami* (Partai Islam) di India sekaligus tokoh kemerdekaan di Pakistan. Kekerasan sikap dan pemikiran al Maududi ini dilatarbelakangi oleh pernyataan Mahatma Gandhi yang mengatakan "Islam lahir dalam atmosfir yang kekuatan terpentingnya sejak dulu hingga sekarang adalah Pedang". Al Maududi merumuskan tiga syarat dalam jihad, al; 1) Tirani, yakni islam memeberikan dukungan penuh bagi setiap muslim untuk melakukan jihad dalam melawan segala bentuk tirani, dasarnya (QS;22; 39-40), 2) menjaga kebenaran, 3) pelanggaran perjanjian. Dasarnya (QS : 8; 56-58). Tujuan dari konsep jihad al Maududi ini adalah dalam rangka membentuk Darul Islam.

Maka jelas bahwa ber- *Jihad* belum tentu mendapat ridla Nya, hal ini terletak pada substansi dari *Jihad* itu sendiri. Sehingga dalam konteks ini, kata *Jihad* tidak selamanya ditempuh dengan jalan kekerasan, peperangan, dan korban berdarah. Masih terdapat beberapa ayat lainnya tentang *jihad*,<sup>9</sup> yang memerlukan re-interpretasi ke dalam konteks hubungan agama (Islam) dan negara, hubungan sesama agama (Islam sesama Islam) dan hubungan sesama manusia (sesama warga negara)<sup>10</sup> dalam membawa misi wahyu menuju *rahmatan lil alamien*.<sup>11</sup>

Problem utama yang menjadi motivasi gerakan radikal ini, bagaimana berpartisipasi, bersikap, dan mengambil peran dominan dalam kehidupan politik, berbangsa dan bernegara, dan bagaimana memperjuangkan *syari'at* Islam dalam kehidupan publik. Akan tetapi gerakan mereka seringkali menemui jalan buntu dan kegagalan, sehingga satu-satunya yang paling ampuh menjadikan agama sebagai senjata dalam menggiring opini masyarakat awam (*paternalistik*) untuk berpartisipasi melakukan perlawanan terhadap sistem yang sudah mapan. Hal ini mereka anggap sebagai pembela agama (*Jihad*) tetapi justru memporak-porandakan norma, nilai ajaran universalitas agama, pengakuan terhadap pluralitas dan sikap toleransi yang didasarkan pada sikap saling memahami dan menghormati sesama (kemanusiaan). Bahkan menurut hasil survei *United Nation Development Programme* (UNDP) disebutkan bahwa indeks pertumbuhan manusia di dunia yang berpenduduk mayoritas muslim memperlihatkan tingkat yang sangat rendah. Rendahnya indeks pertumbuhan ini disebabkan oleh beberapa faktor, diantaranya : masalah buta aksara/huruf, pendidikan, rendahnya ekonomi dan politik, pemberdayaan perempuan serta partisipasi mereka di panggung politik atau ruang publik.<sup>12</sup>

#### **D. Merenungkan kembali makna *syari'ah***

Dinamika gerakan kaum fundamentalis di dunia Islam diatas, menggugah Jasser Auda untuk mengkaji dan meninjau kembali eksistensi syariat Islam dalam membangun relasi Islam dalam kehidupan masyarakat, berbangsa dan bernegara. Masyarakat, dari waktu ke waktu bergerak semakin dinamis dan masif menuju modernitas. Bagaimana syariat Islam mampu memainkan peran positif dalam mensikapi krisis identitas, krisis budaya dan pemahaman terhadap ajaran Islam?

<sup>9</sup> Ayat al-Quran yang menjelaskan tentang jihad antara lain : QS : *Al-Baqarah*:273, QS : *An-Nisā'*: 95, QS: *Al-Mā'idah*, 35, QS : *Al-Mā'idah* -54, QS : *Al-'Anfāl* ; 72, QS : *Al-'Anfāl* – 74, QS : *At-Tawbah* -16, QS: *Al-Baqarah*,218 dan QS : *At-Tawbah* -19.

<sup>10</sup> Sebagaimana konsep Nabi Saw. dalam membangun negara di Madinah melalui tiga *ukhkhuwah* yakni ; *Ukhkhuwah Wathaniyah*, *ukhkhuwah Islamiyah* dan *ukhkhuwah insaniyah*(*basyariah*).

<sup>11</sup> QS: *Al Anbiya* : 107)

<sup>12</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought), 2008, xxii.



Maka dapat ditelusuri akar pemahamannya terhadap makna harfiah dari teks wahyu dalam membangun kemaslahatan. Terutama kata *syare'ah* berasal dari akar kata ش - ر - ع yang memiliki beberapa makna. **Pertama**, *shara'a* bermakna و - ر - د yang berarti datang (*warada*). **Kedua**, *shyr'ah* bisa berarti metode (*al-manhaj*) dan jalan (*al-tariq*).<sup>13</sup> Secara bahasa, kata *syari'ah* berarti tempat mengalirnya air; metode atau sebuah jalan atas sesuatu. Pengertian ini sesuai dengan makna beberapa ayat yang ditunjukkan oleh al-Qur'an, yaitu bahwa syariah berarti “peraturan” atau “metode” agama yang menjadi tempat pijakan; “metode” dan “jalan” bagi agama yang telah diwasiatkan kepada para nabi terdahulu sebelum Muhammad Saw.<sup>14</sup> Pada dasarnya, kata *syari'ah* dalam bahasa bukan bermakna legislasi hukum (*tasyri'*) atau undang-undang (*al-qanun*). Ketika menggariskan legislasi hukum (*tasyri'*), al-Qur'an tidak menyebutkan kata *syari'ah* dan kata-kata derivatnya.<sup>15</sup>

Menurut Ibn al-Qayyim sebagaimana dikutip Jasser Auda, bahwa *syari'ah* pada dasarnya adalah prinsip umum yang berpijak pada hikmah dan kemaslahatan umat manusia dan mengatur ketertiban umum. Hikmah dan kemaslahatan itu harus dapat diwujudkan di tengah kehidupan masyarakat. *syari'ah* mengatur tentang keadilan untuk mendapatkan rahmat, hikmah dan kemaslahatan. Berpijak dari hal tersebut, setiap masalah atau hal yang keluar dari keadilan, tidak dapat menghadirkan kerahmatan dan tidak mampu mewujudkan kemaslahatan, bukanlah *syari'ah* meskipun didalamnya melibatkan pentakwilan.<sup>16</sup> Dengan demikian, pada dasarnya kehadiran Islam dengan membawa ajaran Islam (*syari'ah*) ke tengah-tengah umat manusia tidaklah dalam kesia-siaan. *syari'ah* memiliki tujuan yang dikehendaki oleh Sang Pembuat *syari'ah* (*al-shari'*). Seluruh tujuan *syari'ah* yang dikehendaki oleh *al-syari'* diarahkan untuk kepentingan umat manusia, baik tentang keadilan, rahmat dan maupun dalam kemaslahatan mereka. Di sini tentunya, *syari'ah* bukanlah sekedar kaidah, aturan dan hukum-hukum. Tetapi

<sup>13</sup> Lihat materi sy - r - 'a dalam Muhammad bin Mukarrom bin Manzur, *Lisan al-Arab* (Beirut: Da'r al-Fikr, t.t.), vol. VIII, 175.

<sup>14</sup> Beberapa ayat tersebut misalnya, “Kemudian kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), Maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.” (QS. al-Jatsiyah: 18), “Dia Telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama apa yang Telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang Telah kami wahyukan kepadamu dan apa yang Telah kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya).” (QS. al-Shura: 13) dan “Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, kami berikan aturan dan jalan yang terang.” (QS. al-Ma'idah: 48).

<sup>15</sup> Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar kritis Syari'ah* (Yogyakarta: LKiS, 2004), cet. I, 20 – 22.

<sup>16</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach*, hal. xxi - xxii.

*syari'ah* merupakan spirit yang berkelanjutan dalam menciptakan aturan-aturan baru, melakukan pembaharuan dan interpretasi baru terhadap perkembangan modern (sain dan teknologi). *syari'ah* menjadi gerak langkah dinamis yang selalu membawa manusia pada tujuan yang benar dan orientasi yang mulia.

Jasser Auda menjabarkan pengertian *syari'ah* Islam melalui spektrum perbedaan antara konsep syariah, fiqh dan fatwa. *Pertama*, *syari'ah* merupakan wahyu yang diturunkan kepada nabi Muhammad Saw. *syari'ah* inilah yang menjadi risalah dan tujuan wahyu yang harus direalisasikan di tengah kehidupan tanpa batasan apakah negara Islam atau non Islam. Secara sederhana *syari'ah* berarti al-Qur'an dan sunnah nabi. *Kedua*, *fiqh* merupakan kumpulan pendapat atau gagasan mengenai hukum yang dihasilkan dari pikiran para fuqaha dan ulama *mujtahid* melalui metode istinbat dari berbagai aliran yang mencakup seluruh aspek kehidupan sepanjang sejarah Islam. Syech Imam Nawawi menjelaskan hukum fikih adalah produk *ijtihad* para ulama yang sudah mumpuni, atau bisa juga dikatakan; kesimpulan para ulama dari dalil al-quran dan hadis tentang suatu hukum. *Ketiga*, fatwa merupakan implementasi *syari'ah* dan fiqh dalam kehidupan umat Islam.<sup>17</sup>

Al-Qur'an dan sunnah Nabi merupakan sumber rujukan utama yang bersifat final. Meminjam istilah Arkoun, bahwa al-Quran secara redaksional sudah final, tetapi terbuka untuk dipahami dan ditafsirkan kembali. Al-Quran sebagai teks rujukan, keduanya telah menjadi pedoman hidup yang memiliki visi keadilan, hikmah dan kerahmatan dalam setiap situasi dan kondisi. Inilah pengertian *syari'ah* Islam dalam level pertama. Sedangkan pada level fiqh, *syari'ah* Islam harus dipahami sebagai usaha untuk “membangkitkan” tujuan yang diinginkan oleh pembuat syarah (*syari'*). Usaha ini dilakukan melalui pemikiran mendalam atau apa yang biasa disebut dengan *ijtihad*. Melalui *ijtihad*, al-Qur'an dan sunnah dijabarkan menjadi aturan (hukum) sesuai dengan situasi lingkungan yang melingkupi seorang mujtahid. Sementara pada level fatwa, syariah Islam hanya dapat diakui sejauh mencerminkan tujuan *syari'ah* itu sendiri. *syari'ah* Islam dalam pengertian level yang terakhir ini sangat terkait dengan perwujudan dari tujuan *syari'ah*, bukan kecenderungan dan atau ideologi aliran/madzhab.

Dengan pemahaman seperti itu, maka *syari'ah* Islam merupakan wahyu (al-Qur'an dan sunnah) yang sempurna, sedangkan kesempurnaan *syari'ah* bergantung pada upayanya yang selalu berkesinambungan untuk menyesuaikan diri dengan kondisi masyarakat dan mengarahkan

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, xxiii.



manusia pada esensi kemanusiaan dan semangat kehidupan. Di sini, *syari'ah* sebagai wahyu harus dibedakan dengan hasil pemikiran tentang *syari'ah* atau interpretasi terhadap wahyu.

Dalam pandangan Jasser bahwa *syari'ah Islam* sebagai wahyu harus mampu mewujudkan masyarakat yang adil, produktif dan humanis; mampu menciptakan masyarakat yang penuh cinta kasih, harmonis, demokratis dan menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan.<sup>18</sup> Jika kondisi dunia Islam sekarang ini terbalik, maka kesalahannya terletak pada mindset tentang *syari'ah Islam*. Bukankah *syari'ah Islam* (al-Qur'an dan sunnah sebagai wahyu) itu sendiri telah sempurna. *Syari'ah* diturunkan karena ada tujuan yang dikehendaki oleh Sang Pembuat-nya (*syari'*). Untuk itu dibutuhkan pemikiran ulang dalam menangkap tujuan *syari'ah* (*maqasid al-syari'ah*). Dalam pandangan Ibnu Taimiyah (*fiqh muwazanah*) *syari'ah* diwahyukan untuk menciptakan *maslahah* (manfaat) dan menghilangkan *mafsadat*. Yang ditujukan untuk memberikan skenario terbaik dari dua pilihan *maslahah* yang tidak bisa dicapai secara bersama-sama dan mengeliminasi kondisi terburuk dari dua *mafsadat* yang tidak bisa dihindari secara bersama-sama. Kemudian konsep Ibnu Taimiyah ini dirumuskan kembali oleh syekh Yusuf Qordawi dalam karyanya "*Aulawiyatul harakah al Islamiyah*". Bahwa *fiqh muwazanah* (Ibnu Taimiyah meletakkan konsentrasinya pada tiga wilayah ; **pertama**, konflik antara *maslahah* dengan *maslahah*, kedua, *mafsadah* dengan *mafsadah*, **ketiga** *maslahah* dengan *mafsadah*).<sup>11</sup>

#### E. *Maqasid al-Syari'ah* dalam perspektif

Kata *Maqashid* merupakan istilah yang sangat populer dalam kajian fiqh Islam dan hukum Islam. Terdapat banyak istilah atau nama yang digunakan untuk menyebut *maqasid*.<sup>19</sup> *Maqasid* merupakan bentuk jamak dari kata *qasadha*. Ia berasal dari akar kata *q - s - d* yang berarti "mendatangi sesuatu" dan "sesuatu itu menjadi berkumpul". Jika dikatakan "*aqsadahu al-sahma*" yakni panah itu mengenai sasarannya, dan jika dinyatakan "*al-naqah al-qasid*" berarti unta itu gemuk (karena dipenuhi daging).<sup>20</sup> Sementara itu, Ibn Manzur menyebutkan kata *qasadha* berarti lurus, tegak dan atau tidak menyimpang (*istiqama* dan '*adala*').<sup>21</sup> Sesuatu yang

<sup>18</sup> *Ibid.*, xxii.

<sup>19</sup> 1) *Qasd al-shari' bi al-hukm* istilah ini dipakai oleh ; Ibn Rushd, Ibn Taimiyah, Ibn al-Qayyim dan al-Amidi, 2) *Qhard al-shari'* istilah ini dipakai oleh ; Ibn al-Arabi, al-Sarkhasi dan al-Shaukani, 3) *Ma arada al-shari' bi al-hikmah* istilah ini dipakai oleh ; al-Syafi'i, al-Jassas dan Ibn al-Qayyim, 4) *Ma tashawwafa al-shari' ilaih*; istilah ini dipakai oleh ; al-Saiwasi, 5) *Munasabat al-qiyas* istilah ini dipakai oleh ; al-Razi, al-Ghozali dan al-Amidi 6) *Al-hikmah* istilah ini dipakai oleh ; al-Ghazali dan al-Razi, 7) *al-maslahah*, istilah ini dipakai oleh ; al-Zurqani, Ibn Qudamah, Ibn al-Qayyim dan al-Amidi, dan 8) *Al-maslahah al-mursalah* istilah ini dipakai oleh ; al-Ghazali

<sup>13</sup> Abi al-Husein Ahmad bin Faris bin Zakariyyah, *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (Beirut: Dar al-Jail, t.t.), vol. V, 95.

<sup>14</sup> Lihat materi *q - sh - d* dalam Muhammad bin Mukarrom bin Manzur, *Lisan al-Arab* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), vol. VIII, 353.

dilemparkan (seperti anak panah) akan mengenai sasaran yang dituju jika mengikuti jalan yang lurus. Jadi, medan semantik dari kata *qasadha* bermakna “mendatangi sesuatu”, “menjadi berkumpul” (mengenai sasaran) dan “tidak melenceng” (lurus).

Sheikh Yusuf Qardhawi menyatakan, bahwa pengertian *maqasid* mencakup dua pengertian; yaitu, tujuan (*al-hadaf* atau *al-ghayah*) dan niat. Pengertian tujuan lebih bersifat umum karena mencakup berbagai aspek, sementara niat lebih bersifat individu karena terkait dengan setiap individu mukallaf atau individu Rasulullah saw.<sup>22</sup> Tuhan menurunkan *syari'ah* melalui utusan-Nya (Rasulullah saw.) dengan tujuan tertentu. Yaitu, demi kemaslahatan umat manusia. Tujuan yang dikehendaki oleh Tuhan inilah yang dalam kajian hukum Islam dikenal dengan *maqasid al- syari'ah*. Dengan demikian, *maqasid al- syari'ah* merupakan sekumpulan tujuan Tuhan dan nilai-nilai moral yang padanya *syari'ah* Islam itu diwahyukan.

Maka *Maqasid al- syari'ah* menjadi penting dalam melakukan kajian terhadap hukum Islam. *Maqasid al- syari'ah* adalah prinsip dasar dan pintu utama untuk memahami hukum yang telah diturunkan oleh Tuhan kepada Muhammad saw. (al-Qur'an dan sunnah). Menurut Jasser Auda, *maqasid al- syari'ah* (sekumpulan tujuan ketuhanan dan nilai-nilai moral) itu dapat dijadikan sebagai jembatan antara *syari'ah* Islam dengan berbagai isu-isu dan tantangan kekinian, bahkan menjadi kunci utama. Ia menjadi pintu dasar untuk melakukan *ijtihad* terhadap pembaharuan.<sup>23</sup> Bahkan *maqashid al- syari'ah* merupakan inti dari masalah agama Islam itu sendiri.

Dalam diskusi mengenai hukum Islam, teori *Maqashid* sejak lama dalam generasi pertengahan. Kajian hukum Islam klasik menyebutkan bahwa *maqashid al- syari'ah* dikelompokkan menjadi tiga, yaitu *al-daruriyat*, *al-hajiyat* dan *al-tahsiniyat*. Yang *daruriyat* dibagi lagi kedalam *hifz al-din* (perlindungan agama), *hifz al-nafs* (perlindungan jiwa/nyawa), *hifz al-mal* (perlindungan harta), *hifz al-aql* (perlindungan akal)), *hifz al-nasl* (perlindungan keturunan) dan *hifz al-'ird* (perlindungan kehormatan). *dharuriyat* mengacu pada keenam kebutuhan utama tersebut. yakni *dharuriyat* adalah tingkatan tertinggi yang tidak bisa lepas dan menjadi kebutuhan pokok hidup manusia yang harus dipenuhi, jika tidak, maka hidupnya akan menjadi terancam. *Hajiyat* adalah terkait dengan kebutuhan umum, tidak sampai pada tingkat *daruriyat*. Sementara *tahsiniyat* adalah hal-hal yang tidak terkait dengan kebutuhan utama di

<sup>15</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah Inda al-Shaikh al-Qardhawi* (Qatar: t.p., 2007), 42.

<sup>23</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah; Dalil li al-Mubtadi'in* (London: al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islami, 2008), 7, 32 dan 49.

dalamnya terdapat tujuan untuk memperoleh keutamaan.<sup>24</sup> Contoh *daruriyat* adalah *hifz al-aql*. Kehidupan manusia akan mengalami bahaya jika akal/pikiran mereka tertimpa bahaya. Maka, Islam melarang seseorang meminum khamer (minuman keras), karena dapat merusak akal/pikirannya dan hilangnya ingatan seseorang. Begitu juga dalam hal *hifz al-mal*, kehidupan manusia akan mengalami bahaya jika terjadi krisis keuangan. Maka, Islam melarang praktik riba, penimbunan barang dagangan, dan praktik penipuan lainnya. Sementara contoh *hajiyyat* adalah kebutuhan terhadap kawin. Islam hanya mendorong untuk menerima kebutuhan ini dan mengaturnya. Terpenuhi-tidaknya kebutuhan ini, tidak terkait dengan kehidupan dan kematian seseorang; kehidupan manusia tidak akan mengalami bahaya hanya karena ada diantara mereka tidak kawin. Sedangkan *tahsiniyat* menjadi sekedar kebutuhan pelengkap, seperti kebutuhan terhadap pakaian yang bagus dan rumah yang indah. Begitulah konsep *maqashid al - syari'ah* dalam hukum Islam klasik diberlakukan dan dipahami secara hirarkis atas dasar pertimbangan ke-*darurot*-an.

#### F. Kritik Auda Terhadap Paradigma klasik

Dalam *maqashid* klasik, menurut Yasir Auda terdapat empat kelemahan. *Pertama*, teori *maqashid* klasik tidak memerinci cakupannya dalam bab-bab khusus sehingga tidak mampu menjawab secara detail pertanyaan-pertanyaan mengenai persoalan tertentu. *Kedua*, teori *maqashid* klasik lebih mengarah pada kemaslahatan individu, bukan manusia atau masyarakat secara umum; perlindungan diri/nyawa individu, perlindungan akal individu, perlindungan harta individu dan seterusnya. *Ketiga*, klasifikasi *maqashid* klasik tidak mencakup prinsip-prinsip utama yang lebih luas, misalnya keadilan, kebebasan berekspresi dan lain-lain. *Keempat*, penetapan *maqashid* dalam teori *maqasid* klasik bersumber pada warisan intelektual fiqh yang diciptakan oleh para ahli fiqh, dan bukan diambil dari teks-teks utama seperti al-Qur'an dan sunnah.<sup>25</sup>

Bagi Jasser Auda, teori *maqashid* klasik lebih bersifat hirarkis dan terjebak pada kemaslahatan individu, hal ini tidak mampu menjawab tantangan dan persoalan kontemporer. Kemajuan peradaban manusia terus berkembang dengan pesat, beriringan pula dengan tantangan dan problem yang muncul ke tengah kehidupan umat manusia. Teks wahyu tidak akan pernah berubah, tetapi konteks situasi yang berada di luar dunia teks selalu mengiringi umat manusia

<sup>24</sup> Abdullah bin Beh, *Alaqah Maqasid al- syari'ah bi Usul al-Fiqh* (London: Markaz ; *Dirasat Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyah*, 2006), 23 - 24.

<sup>25</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: a Sitems Approach*, 3 – 4.

dari waktu ke waktu. Maka, konteks menjadi faktor yang menentukan *maqashid al syari'ah* dalam mencapai kemaslahatan, dan Kemaslahatan *syari'ah* bergantung pada kemajuan realitas yang terus berubah dan peristiwa yang senantiasa baru. tidak berarti menjatuhkan diri dalam pendekatan historisisme.<sup>26</sup>

*Maqashid al-syari'ah* dapat dijadikan sebagai prinsip universal (*al-usul al-kulli*) untuk menghindari pertentangan dalil (*ta'arud al-adillah*) antara makna lafal dengan makna konteks. Ia menjadi metode jalan tengah antara pertentangan dalil agar tidak terjebak pada teks atau terbuai dengan kepentingan konteks. *Maqashid al-syari'ah* hadir dalam rangka keluar dari ketegangan, tidak tenggelam dalam ungkapan lafal tetapi pada saat yang sama mampu mewujudkan maksud teks dalam situasi yang sah sesuai dengan kehendak Sang Pembuat syariah.<sup>27</sup> Jadi, *maqashid* harus difungsikan sebagai landasan untuk menafsirkan teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan hadits). Dalam konteks inilah, Jasser Auda mengusulkan sebuah prinsip "*taduru al-ahkam al-syar'iyah al-amaliyah ma'a maqasidiha wujudan wa'adaman kama taduru ma'a 'ilatiha wujudan wa 'adaman*."<sup>28</sup>

Setidaknya, dalam pengambilan keputusan mempertimbangkan *Maqasid al-syari'ah* seperti itu dapat dilakukan pada zaman para sahabat Nabi. Diceritakan, ketika penaklukan Irak, Syam dan Mesir, khalifah Umar bin Khattab menolak untuk membagikan tanah negeri yang ditaklukkan (harta *ghanimah*) kepada para panglima perang umat Islam (diantara mereka adalah Saad bi Abi Waqas di Irak, Abu Ubaidah di Syam dan Amr bin Ash di Mesir). Keputusan yang dilakukan khalifah Umar untuk tidak membagikan tanah ini berdasarkan pertimbangan kemaslahatan publik, yaitu supaya tidak terjadi ketimpangan sosial; kekayaan tidak hanya dikuasai oleh kalangan *aghniya'* saja sehingga terjadi pemerataan kepada generasi sahabat dan generasi sesudahnya.<sup>29</sup>

Contoh lain yang dapat diketengahkan di sini adalah persoalan *diyat*. *diyat* pada masa Rasulullah Nabi Saw. ditetapkan dalam bentuk seratus ekor unta. Meskipun Nabi Saw telah

<sup>26</sup> Menurut Auda, kesalahan pengikut *historisisme* adalah mereka telah menganalogikan teks dan karangan-karangan manusia yang dihasilkan di tengah peradaban dan konsep-konsep yang berubah, dengan teks Tuhan. Ini bertentangan dengan keimanan. Lihat, Jasser Auda, *Fiqh al-Maqasid; Inatah al-Ahkam al-Shar'iyah bi Maqasidiha* (London: al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islami, 2007), cet. III, 32 – 33.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 16 - 17. Menurut Auda, teori *naskh* juga terjebak pada *ta'arud al-adillah*, karena di sana ada dalil yang menasakh dan dalil yang dinasakh. Atas dasar inilah, Auda menolak teori *naskh*, dan menggantikannya dengan teori *maqasid*.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 37 – 39.

menentukan bentuk *diyat* yang harus dibayarkan, tetapi khalifah Umar mengubahnya sesuai dengan jenis harta yang berkembang di tempat. Untuk di tanah jazirah (Arab) berupa binatang unta; di wilayah Syam dan Mesir diberlakukan *diyat* dalam bentuk emas; sementara di wilayah Irak diubah dalam bentuk uang setempat. Keputusan yang dilakukan khalifah Umar untuk mengubah bentuk *diyat* yang harus dibayarkan kedalam ukuran lainnya, ini, semata-mata mengacu dan mempertimbangkan aspek situasi setempat.<sup>30</sup>

Menurut Jasser, agar *syari'ah* Islam mampu memainkan peran positif dalam mewujudkan kemaslahatan umat, dan mampu menjawab tantangan globalisasi, maka cakupan dan dimensi teori *maqashid* klasik harus diperluas. Yang semula terbatas pada kemaslahatan individu, mencakup kemaslahatan umum; menjadi wilayah umat manusia dengan segala tingkatannya. Perlindungan keturunan (*hifz al-nasl*) menjadi perlindungan keluarga (*hifz al-usrah*), perlindungan akal (*hifz al-aql*) menjadi pewujudan berpikir ilmiah atau pewujudan semangat mencari ilmu pengetahuan, perlindungan jiwa (*hifz al-nafs*) menjadi perlindungan kehormatan manusia (*hifz al-karamah al-insaniyah*) atau perlindungan hak-hak manusia (*hifz huquq al-insan*), perlindungan agama (*hifz al-din*) menjadi perlindungan kebebasan berkeyakinan (*hurriyah al-I'tiqad*), perlindungan harta kekayaan (*hifz al-mal*) menjadi pewujudan solidaritas sosial.<sup>31</sup>

Dalam istilah ilmu *ushul fiqh*, perluasan konsep *maqashid* dan dimensinya lebih tepatnya disebut dengan “memperluas *qiyas*” (*tausi' al-qiyas*) dan “mengeluarkan *qiyas* dari persoalan-persoalan parsial menuju universalitas”.<sup>32</sup> Usaha ini lebih mudah dalam merealisasikannya dalam praktik *ushul fiqh* para ulama klasik. Artinya, bahwa praktik untuk lebih mempertimbangkan kemaslahatan universal di balik *Maqashid al-syari'ah* menjadi kunci penting dalam penetapan sebuah hukum Islam bagi sebagian ahli fiqh masa lalu (klasik). sebagaimana Imam al-Juwaini yang menggunakan metode *qiyas al-kulli*.<sup>33</sup> Atau Imam al-Syathibi yang menegaskan untuk berpegang pada prinsip-prinsip universal (*al-qa'idah al-kulliyah*).<sup>34</sup>

<sup>30</sup> *Ibid.*, 43.

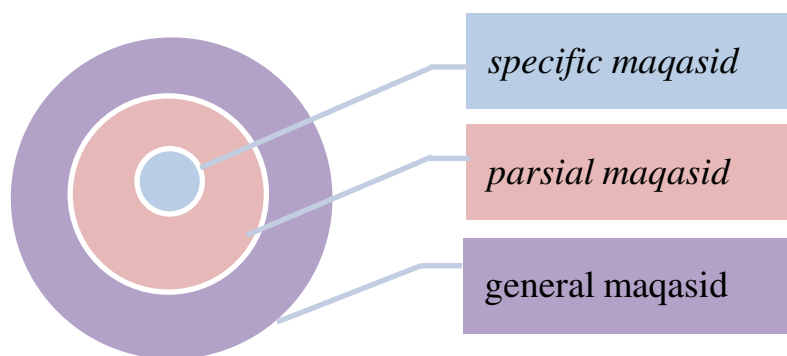
<sup>31</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach*, 21 – 24.

<sup>32</sup> Jasser Auda, *Fiqh al-Maqasid; Inatah al-Ahkam al-Shar'iyah bi Maqasidiha*, 53.

<sup>33</sup> Al-Juwaini, *al-Burhan* (t.p., t.t.), vol. II, 590.

<sup>34</sup> Imam al-Shatibi menyatakan bahwa “Jika prinsip-prinsip universal (*al-qawa'id al-kulliyah*) itu secara jelas ada dalam *dlaruriyat* atau *hajiyyat* dan atau *tahsiniyat*, maka salah satu prinsip parsial (*al-qawa'id al-juz'iyah*) tidak dapat menghilangkannya. Begitu juga kami mengatakan: jika prinsip universal itu secara tegas ditemukan (ada)

Di samping melakukan perluasan dimensi *maqasid*, teori *maqashid* klasik perlu merekonstruksi agar dapat keluar dari keterbatasannya. Di sini, Jasser Auda mengajukan konsep baru terhadap teori *maqashid*. Menurutnya, *Maqashid al-syari'ah* dapat dibagi kedalam tiga level. Yaitu, *maqashid* umum, *maqashid* khusus dan *maqashid parsial*. Yang dimaksud dengan *maqashid* umum adalah tujuan-tujuan *syari'ah* yang keberadaannya dapat ditemukan dalam setiap pembahasan *syari'ah*, seperti perlindungan agama (*hifz al-din*), perlindungan jiwa (*hifz al-nafs*), perlindungan akal (*hifz al-aql*), perlindungan keturunan (*hifz al-nasl*) dan perlindungan harta benda (*hifz al-mal*). *Maqashid khusus* berarti tujuan-tujuan yang wujudnya dapat ditemukan dalam bab-bab pembahasan *syari'ah*, seperti perlindungan terhadap kemaslahatan anak dalam hukum keluarga, larangan untuk menimbun dalam kaitannya dengan hukum transaksi harta, dan larangan untuk melakukan tindak kriminal dalam legislasi hukum terkait dengan *uqubah*. Sementara *maqashid parsial* terkait dengan “alasan” (*al-illah*) atau tujuan (*al-ghayah*) dari teks atau hukum tertentu, seperti tujuan mengungkap kebenaran ketika sebuah teks mengharuskan untuk menghadirkan sejumlah saksi mata dalam masalah-masalah tertentu; tujuan dalam hal memperingan kesulitan ketika sebuah teks membolehkan berbuka bagi orang yang sakit; larangan menimbun daging hewan kurban; dan lain-lain.<sup>35</sup> Bangunan *maqashid* tersebut dapat digambarkan sebagaimana berikut:



Ketiga kategori *maqasid al-syari'ah* tersebut harus dilihat secara holistik, tidak terpisah-pisah dan bersifat hirarkis sebagaimana dalam teori *maqashid* klasik. Kesatuan *maqashid* ini

---

dalam syariah, dalam ketiga hal tersebut (*daruriyah* atau *hajiyyah* dan atau *tahsiniyah*, pent.) atau salah satunya, maka prinsip universal itu harus dijaga. Maka prinsip parsial bisa diberlakukan untuk mengukuhkan prinsip universal sejauh tidak bertentangan dengan prinsip universal itu, sehingga kemaslahatan yang dituju dalam *syari'ah* menjadi terabaikan.” Lihat, Abi Ishaq al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: *Dar al-Kutub al-Ilmiah*, t.t.), vol. I.

<sup>35</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: a Sitems Approach*, 5.



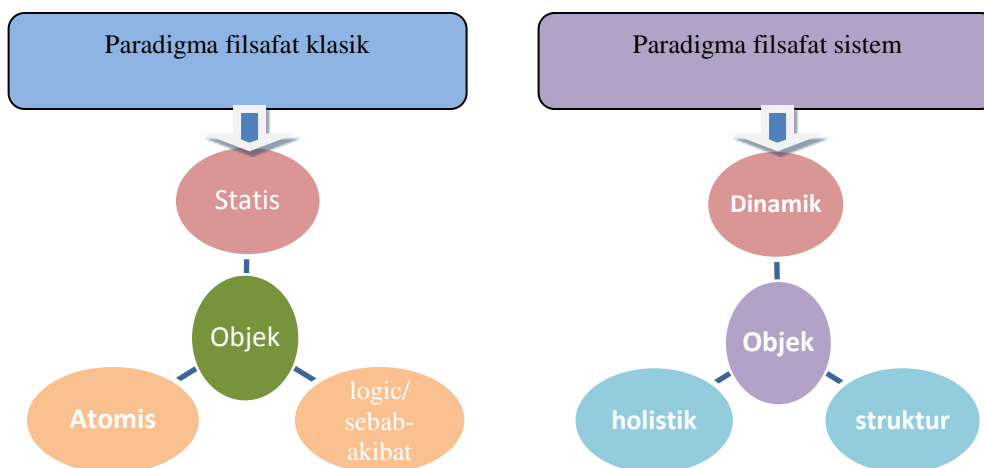
sepenuhnya harus dilihat dalam dimensi yang lebih luas. Inilah pintu masuk untuk melakukan pembaharuan dan merespon persoalan-persoalan dalam konteks zaman kekinian.

#### **G. Pendekatan Filsafat sistem dalam mencapai *masalah***

Istilah sistem berasal dari bahasa Yunani *sistema* yang berarti keseluruhan yang tersusun dari bagian-bagian atau komposisi. Sistem berarti suatu kesatuan yang terdiri dari komponen atau elemen yang dihubungkan bersama untuk memudahkan aliran informasi, materi atau energi. Istilah ini sering digunakan untuk menggambarkan suatu entitas yang berinteraksi dimana suatu model matematika seringkali bisa dibuat. Setiap sistem memiliki empat elemen, yaitu (1) objek; bisa berupa bagian, elemen atau variable, benda fisik, abstrak atau keduanya, (2) atribut, yang menentukan kualitas atau sifat kepemilikan sistem dan objeknya, (3) hubungan intern dan (4) lingkungan yang menjadi tempat sistem berada.

Sebagai filsafat, paradigma sistem menyuguhkan prinsip berpikir bahwa semesta ini berupa kumpulan benda objek yang terbentuk dari hubungan antar bagian-bagian atau entitas penyusun dari sesuatu yang tunggal. Hubungan antar bagian membentuk suatu kesatuan yang menyeluruh (*wholeness*). Filsafat sistem (*Sistem philosophy*) berarti cara berpikir terhadap fenomena dalam konteks keseluruhan, termasuk bagian-bagian, komponen-komponen, atau subsistem-subsistem dan menekankan keterkaitan antara mereka. Maka, dalam perspektif filsafat sistem, suatu objek dipahami sebagai struktur bertujuan yang holistik dan dinamis. Selanjutnya menurut Auda, filsafat sistem hadir sebagai kritik atas modernitas dan postmodernitas, menolak reduksionisme modern yang mengklaim bahwa seluruh pengalaman manusia hanya dapat dipahami melalui logika sebab-akibat. Filsafat sistem juga menggugat konsep irasionalitas dan dekonstruksi postmodernisme. Filsafat sistem lahir sebagai filsafat post-postmodernisme, yang melampaui rasionalisme dan tidak terjebak dengan eropa-sentris. Menurut filsafat sistem, semesta ini merupakan struktur yang kompleks, dan struktur ini tidak bisa didekati dengan pendekatan sebab-akibat.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach*, 29.



dengan begitu yakin, Jasser Auda menepis keraguan terhadap filsafat sistem yang sebagian pengikutnya digunakan untuk menolak gagasan tentang Tuhan, karena mereka belum bisa melepaskan diri dari cara berpikir yang dikembalikan pada argument sebab-akibat sebagai warisan dari pemikiran abad pertengahan dan era modern. Sebaliknya, Jasser Auda malah menegaskan bahwa filsafat sistem dapat digunakan untuk melakukan pembaharuan terhadap bukti-bukti keimanan dan argumentasi rasionalnya sesuai dengan konteks kekinian. Di sini, Auda menggagas apa yang ia sebut dengan “filsafat sistem Islami”. Oleh karena itu, menurutnya filsafat system Islami dianggap sebagai pendekatan holistik untuk membaca suatu objek sebagai sistem.<sup>37</sup>

Filsafat sistem merupakan jalan tengah antara kecenderungan realis dengan nominal dalam memberikan jawaban mengenai hubungan antara sistem dengan dunia nyata; aliran realis melihat realitas objek sebagai wujud nyata yang berada di luar dan terpisah dari kesadaran individu, sementara aliran nominal memandang bahwa realitas objek bersifat subjektif dan terlahir dari kesadaran mental seseorang. Filsafat sistem menjelaskan bahwa tabiat hubungan antara sistem dengan realitas nyata bersifat korelatif, yakni, pikiran dan perasaan kita mampu memahami dunia dalam wujud hubungan (korelasi) antara realitas yang maujud dengan tanpa terpisah darinya dan tanpa ada kesesuaian. Sistemlah yang menjadi sarana untuk menata pikiran kita mengenai realitas nyata. Melihat realitas melalui sistem merupakan “proses untuk mengetahui”. Maka, atas dasar inilah Jasser Auda menjadikan teori sistem sebagai pendekatan terhadap hukum Islam.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 29.

Untuk mengaplikasikan teori sistem sebagai pendekatan dalam hukum Islam, Jasser Auda membangun seperangkat kategori, yaitu *cognitive nature* (watak kognisi), *wholeness* (keseluruhan), *openness* (keterbukaan), *interrelated hierarchy*, *multi dimentionality* dan *purposefulness*.

1. **Cognitive nature.** adalah watak pengetahuan yang membangun sistem hukum Islam. Hukum Islam ditetapkan berdasarkan pengetahuan seorang *faqih* terhadap teks-teks yang menjadi sumber rujukan hukum. Untuk membongkar validasi semua kognisi (pengetahuan-pengetahuan tentang teks atau nash), Auda menekankan pentingnya memisahkan teks (al-Qur'an dan sunnah) dari pemahaman orang terhadap teks. Harus dibedakan antara syariah, fiqh dan fatwa. Menurutnya, fiqh merupakan hasil interpretasi, pemahaman dan pandangan ahli hukum terhadap teks. Selama ini, fiqh (sebagai hasil interpretasi terhadap teks) dipahami secara rancu dan disamakan dengan syariah itu sendiri. Bahkan sering diklaim sebagai perintah Tuhan yang dapat diselewengkan untuk kepentingan-kepentingan otoritarian.

Fiqh merupakan usaha seorang ahli *fiqih* yang lahir dari pikiran dan ijtihad dengan berpijak pada al-Qur'an dan sunnah dalam rangka mencari makna yang dimaksud. *fiqih* adalah proses *mental cognition* dan pemahaman manusiawi. Pemahaman itu sangat mungkin bisa salah dalam menangkap maksud Tuhan. *fiqih* adalah pemahaman, dan pemahaman butuh pada kecakapan pengetahuan. Sementara pengetahuan menjadi kekuatan bagi seseorang dalam menghubungkan konsep dengan makna yang holistik melalui akal.<sup>38</sup>

Menurut Auda, contoh konkrit dari kesalah-pahaman tersebut adalah anggapan bahwa status *ijma'* dalam hukum Islam disamakan dengan teks utama (al-Qur'an dan sunnah). *ijma'* bukanlah sumber hukum Islam, tetapi *ijma'* tidak lain adalah *multiple-participant decision making*; sekedar menjadi sebuah mekanisme konsultasi. *ijma'* hanya digunakan di kalangan elit, bersifat eksklusif.<sup>39</sup>

2. **Wholeness.** Dengan meminjam teori sistem, Jasser Auda menyatakan bahwa setiap hubungan sebab-akibat harus dilihat sebagai bagian-bagian dari gambaran keseluruhan. Hubungan antara bagian-bagian itu memainkan suatu fungsi tertentu di dalam sebuah sistem. Jalinan antar hubungan terbangun secara menyeluruh dan bersifat dinamis, bukan sekedar kumpulan antar bagian yang statis.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 193.

Jasser Auda berpendapat bahwa prinsip dan cara berpikir holistik (menyeluruh) penting dihidupkan dalam *ushul fiqh* karena dapat memainkan peran dalam pembaruan kontemporer. Melalui cara berpikir ini, akan diperoleh “pengertian yang holistik” sehingga dapat dijadikan sebagai prinsip-prinsip permanen dalam hukum Islam.<sup>40</sup> Auda mencoba untuk membawa dan memperluas *Maqashid al-syari’ah* dari dimensi individu menuju dimensi universal sehingga bisa diterima oleh masyarakat umum; itulah yang ia sebut dengan *maqasid alamiyah*, seperti keadilan, kebebasan, dan seterusnya. Ia menggunakan prinsip *holisme* untuk mengkritisi asas kausalitas dalam ilmu kalam. Menurut Auda, ketidakmungkinan penciptaan tanpa adanya sebab akan bergeser menjadi tidak mungkin ada penciptaan tanpa ada tujuan; pemeliharaan Tuhan terhadap kehidupan secara langsung akan bergeser pada keseimbangan, kemanusiaan, ekosistem dan subsistem di bumi; dan argumentasi kosmologi klasik bahwa Tuhan sebagai penggerak pertama akan bergeser pada argumentasi desain sistematis dan integratif alam raya.

3. **Openness.** Dalam teori sistem dinyatakan, bahwa istem yang hidup, maka ia pasti merupakan sistem yang terbuka. Bahkan sistem yang tampaknya mati pun pada hakikatnya merupakan sistem yang terbuka. Keterbukaan sebuah sistem bergantung pada kemampuannya untuk mencapai tujuan dalam berbagai kondisi. Kondisi inilah yang mempengaruhi ketercapaian suatu tujuan dalam sebuah sistem. Kondisi adalah lingkungan yang mempengaruhi. Sistem yang terbuka adalah sistem yang selalu berinteraksi dengan kondisi/lingkungan yang berada di luarnya.

Dengan mengadopsi teori sistem seperti itu, Jasser Auda mengatakan bahwa sistem hukum Islam merupakan sstem yang terbuka. Prinsip *openness* (keterbukaan) penting bagi hukum Islam. Pendapat yang menyatakan bahwa pintu ijtihad tertutup hanya akan menjadikan hukum Islam menjadi statis. Padahal ijtihad merupakan hal yang urgen dalam fiqh, sehingga para ahli hukum mampu mengembangkan mekanisme dan metode tertentu untuk mensikapi suatu persoalan yang baru.<sup>41</sup>

Oleh karena itu, keterbukaan itu perlu dilakukan melalui *pertama* mekanisme keterbukaan dengan mengubah *cognitive culture*. Kognisi seseorang memiliki keterkaitan erat dengan *worldview*-nya terhadap dunia di sekelilingnya. *Worldview* sendiri merupakan pandangan tentang dunia atau pengertian tentang realitas sebagai suatu keseluruhan dan

<sup>40</sup> *Ibid.*, 46 – 47.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 47 – 48.

pandangan umum tentang kosmos. Ia meliputi sistem prinsip-prinsip, pandangan-pandangan dan keyakinan-keyakinan yang menentukan arah kegiatan seseorang, baik individu maupun sosial.<sup>42</sup> Jadi, *cognitive culture* berarti mental kerangka kerja dan kesadaran terhadap realitas dimana dengannya seseorang berinteraksi dengan dunia luar. Mengubah *cognitive culture* berarti mengubah sudut pandang, kerangka berpikir atau *worldview*. Seorang faqih menangkap *Maqashid al-syari'ah* dari balik maksud yang ditujukan oleh Sang Pembuatnya. Ini berarti sangat dimungkinkan bahwa *Maqashid al-syari'ah* itu merupakan representasi dari *worldview* seorang faqih. Perubahan *worldview* ahli hukum ditujukan sebagai perluasan dari pertimbangan *urf* untuk mendapatkan tujuan universal dari hukum. Sayangnya, selama ini pengertian *urf* cenderung literal dan dikonotasikan dengan kebiasaan Arab yang belum tentu sesuai dengan Daerah lain. Misalnya, problematika pelaksanaan aqad nikah dan khutbah Jum'at yang diharuskan menggunakan bahasa Arab, sehingga menjadikan fungsinya tereduksi bagi Muslim yang tidak memahami bahasa Arab.

Jasser Auda juga menegaskan bahwa fiqh seharusnya mengakomodasi *urf* untuk memenuhi tuntutan *Maqashid al-Shari'ah*, meskipun kadang *urf* berbeda dari makna yang ditunjukkan oleh teks. Jazirah Arab merupakan lingkungan yang menjadi rujukan bagi al-Qur'an. Karenanya, dalam menelusuri makna teks (al-Qur'an) persoalan "apa yang ada di sekitar al-Qur'an menurut Amin al-Khuli penting untuk diperhatikan."<sup>43</sup> Di sini, mungkin penting untuk mempertimbangkan ajakan Auda mengenai signifikansi *urf* sebagai hal yang harus dipertimbangkan dan dikembangkan dalam hukum Islam.

*Kedua*, keterbukaan terhadap pemikiran filosofis. Sejak awal para ahli hukum Islam telah membuka diri dengan filsafat, khususnya filsafat Yunani. Al-Ghazali telah mengembangkan beberapa konsep penting yang dipinjam dari filsafat Yunani, dan mengubahnya kedalam terma-terma utama yang dipakai dalam hukum Islam, seperti *attribute predicate* menjadi *al-hukmu*, *middle term* menjadi *al-illah*, *premise* menjadi *al-muqaddimah*, *conclusion* menjadi *al-far'* dan *possible* menjadi *al-mubah*. Dalam hukum Islam, metode qiyas dipakai sebagai bentuk pengembangan dari model *sylogistic deduction* dalam filsafat Aristoteles. Metode *qiyas* dipakai sebagai sistem penalaran dalam hukum Islam.

<sup>42</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 1178.

<sup>43</sup> Lihat, Amin al-Khuli, *Manahij Tajdid f al-Nahwi wa al-Balaghah wa al-Tafsir wa al-Adab* (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyah al-Ammah li al-Kitab, 1995).

Menurut Auda, penalaran yang dipakai dalam fiqh tradisional seperti itu—dalam istilah modern--disebut dengan *deontic logic*. Atau yang dalam fiqh biasa dikenal dengan “*ma la yatimmu al-wajib illa bihi fahuwa wajib*”. Penalaran ini terjebak pada pengklasifikasian biner, tidak sensitive terhadap perkembangan kekinian dan monolitik dalam merespon sebuah persoalan. Oleh karena itu, sistem hukum Islam sekarang ini harus terbuka terhadap hasil pemikiran filsafat.<sup>44</sup>

4. ***Interrelated***. Ciri sebuah sistem adalah ia memiliki struktur hirarkis. Sebuah sistem terbangun dari subsistem yang lebih kecil di bawahnya. Hubungan interrelasi menentukan tujuan dan fungsi yang dicapai. Terdapat homologi antara sistem hukum Islam dengan struktur masyarakat atau lingkungan yang mengelilinginya. Sistem hukum Islam sangat dipengaruhi oleh pandangan dunia atau ideologi seorang ahli hukum (*faqih*). Ideologi seorang *faqih* berkembang sebagai hasil dari situasi sosial, budaya dan ekonomi tertentu yang dihadapinya di tengah lingkungan sosial. Seorang *faqih* sebagai subjek bagian dari subjek kolektif (masyarakat) mengakomodasikan dirinya (mengalami strukturisasi) pada struktur lingkungan tempat suatu hukum ditetapkan. Dalam proses strukturasi seperti inilah, sistem hukum Islam memperoleh artinya. Oleh karena itu, sebuah produk hukum Islam oleh seorang *faqih* tidak dapat dilepaskan dari konteks yang melingkupi dirinya sebab apa yang mereka sebut dengan *Maqashid al-syari'ah* tidak lain merupakan wujud dari alam pikirannya (*worldview*) yang berarti juga dipengaruhi oleh kondisi di luarnya.<sup>45</sup>

Menurut Jasser Auda, *Maqashid* merupakan tujuan yang mempertemukan antara masing-masing aliran dalam fiqh. Ia menjadi wilayah titik temu antar sesama aliran fiqh yang ada. Maka, mendekati hukum Islam melalui metode *Maqashid* menjadi cara yang aman; tidak terjebak pada teks saja atau pendapat tertentu. Tetapi berpijak pada prinsip umum yang dapat mempertemukan antar sesama muslim, sehingga umat Islam mampu menjawab tantangan bersama.<sup>46</sup>

5. ***Multi dimentionality***. Sebuah sistem bukanlah sesuatu yang tunggal. Tetapi, ia terdiri dari beberapa bagian yang saling terkait antara satu dengan lainnya. Di dalam sistem terdapat struktur yang koheren. Karena sebuah sistem terdiri dari bagian-bagian yang cukup kompleks, maka ia memiliki spektrum dimensi yang tidak tunggal. Hukum Islam dapat

<sup>44</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: a Sitems Approach*, 209 - 211.

<sup>45</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah; Dalil li al-Mubtadi'in*, 14.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 49.



dianalogikan seperti sistem. Hukum Islam adalah sebuah sistem yang memiliki berbagai dimensi.

Prinsip ini digunakan Auda untuk mengkritisi akar pemikiran *binary opposition* (oposisi biner) di dalam hukum Islam. Menurutnya, dikotomi antara *qat'iy* dan *zanniy* telah begitu dominan dalam metodologi penetapan hukum Islam, sehingga muncul istilah *Qat'iyyu Al-Dilalah*, *Qat'iyyu Al-Thubut*, *Qat'iyyu Al-Mantiq*. Paradigma *oposisi binar* harus dihilangkan untuk menghindari pereduksian metodologis, serta mendamaikan beberapa dalil yang mengandung pertentangan dengan mengedepankan aspek *maqashid* (tujuan utama hukum). Misalnya, perbedaan dalil dalam sunnah tentang ibadah yang muncul hendaknya dilihat dari sisi *maqasid of taysir*; perbedaan-perbedaan dalam hadits yang berkaitan dengan *urf* harus dipahami dari perspektif *maqashid of universality of law*; serta keberadaan *naskh* sebaiknya dipahami sebagai penetapan hukum yang bersifat gradual.<sup>47</sup>

6. **Purposefulness.** Setiap sistem memiliki output. Output inilah yang disebut dengan tujuan yang dihasilkan dari jaringan sistem. Dalam teori sistem, tujuan dibedakan menjadi *goal (al-hadaf)* dan *purpose (al-ghayah)*. Sebuah sistem akan menghasilkan *purpose (al-ghayah)* jika ia mampu menghasilkan tujuan itu sendiri dengan cara yang berbeda-beda dan dalam yang sama, atau menghasilkan berbagai tujuan dan dalam situasi yang beragam. Sementara sebuah sistem akan menghasilkan *goal (al-hadaf)* jika ia hanya berada di dalam situasi yang konstan dan bersifat mekanistik, yang dapat melahirkan satu tujuan. Dalam konteks ini, *Maqashid al-syari'ah* berada dalam pengertian *purpose (al-ghayah)*. *Maqashid al-syari'ah* tidak bersifat monolitik dan mekanistik, tetapi bisa beragam sesuai dengan situasi dan kondisi.

Menurut Auda, bahwa realisasi *Maqashid al-syari'ah* merupakan dasar penting dan fundamental bagi sistem hukum Islam. Menggali *maqashid* harus dikembalikan kepada teks utama (al-Qur'an dan hadits<sup>48</sup>), bukan pendapat atau pikiran *faqih*. Oleh karena itu, perwujudan tujuan (*Maqashid*) menjadi tolok ukur dari validitas setiap ijtihad, tanpa menghubungkannya dengan kecenderungan ataupun madzhab tertentu. Tujuan penetapan

<sup>47</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach*, 50 – 51.

<sup>48</sup> Terkait dengan *maqasid* hadits, Jasser Auda, dengan mengutip pendapat al-Qarafi dan Ibn Asyur, membaginya menjadi 12 *maqasid*. Yaitu, tujuan *tashri'*, fatwa, putusan (*qada'*) dalam sebuah perselisihan, putusan (*imarah*), membimbing, kelayakan/kepantasan, saran pendapat, nasehat, motifasi diri, pengajaran akan kebenaran yang agung, pendidikan moral dan sekedar memberikan bimbingan. Tidak semua *maqashid* hadits itu dipahami sebagai perintah hukum yang harus dijalankan. Lihat, Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah; Dalil li al-Mubtadi'in*, 41 – 44,

hukum Islam harus dikembalikan kepada kemaslahatan masyarakat yang terdapat di sekitarnya.<sup>49</sup>

## H. Kesimpulan

Bahwa pendekatan maqosid klasik perlu ditinjau kembali dalam menghadapi tangan modernitas dan globalisasi karena terlalu eksklusif, kasuistik dan iindividualistik dalam melihat persoalan hukum Islam. Penerapan hukum Islam harus mempertimbangkan sisi masalah untuk kepentingan umum dan menghindari mafsadat yang dapat mengancam eksistensi agama, jiwa, kebebasan berekspresi bagi akal manusia, harta benda, keluarga, serta kehormatan baik individu, keluarga maupun masyarakat umum.

Enam hal tersebut dapat dilakukan secara efektif dan strategis dengan pendekatan filsafat sistem. Pendekatan ini lebih berorientasi pada pemahaman secara holistik dalam melihat berbagai persoalan kemanusiaan, dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, serta dalam membawa misi wahyu menuju rahmatan lil alamien.

---

<sup>49</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: a Sistems Approach*, 55.

### Daftar Pustaka

- Abi Ishaq al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, t.t.), vol. I.
- Abdullah bin Beh, *Alaqah Maqasid al-Shari'ah bi Usul al-Fiqh* (London: Markaz Dirasat Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyah, 2006).
- Abi al-Husein Ahmad bin Faris bin Zakariyyah, *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (Beirut: Dar al-Jail, t.t.), vol. V.
- Ahmad al-Raisuni, *al-Bahth fi Maqasid al-Shari'ah; Nash'atuhu wa Tat}awwuruhu wa Mustaqbaluhu*, makalah disampaikan dalam seminar tentang "Maqashid Syariah" di London tanggal 1 – 5 Maret 2005.
- Amin al-Khuli, *Manahij Tajdid fi al-Nahwi wa al-Balaghah wa al-Tafsir wa al-Adab* (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyah al-Ammah li al-Kitab, 1995).
- Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, terj. Imron Rosyidi dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), cet. I.
- Harun Nasution, *Theologi Islam Rasional* (Yogyakarta, Penerbit : Teras Buku; 1995),Cet. I
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, interpretasi untuk aksi* (Yogyakarta, penerbit: Mizan, 2005), Cet.I
- Jasser Auda, *Fiqh al-Maqasid; Inatah al-Ahkam al-Shar'iyah bi Maqasidiha* (London: al-a'had al-Alami li al-Fikr al-Islami, 2007), cet. III.
- \_\_\_\_\_, *Maqasid al-Shari'ah Inda al-Shaikh al-Qardawi* (Qatar: t.p., 2007).
- \_\_\_\_\_, *Maqasid al-Shari'ah; Dalil li al-Mubtadi'in* (London: al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islami, 2008).
- \_\_\_\_\_, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: a Sistems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought), 2008.
- John L. Esposito, *Islam Warna Warni, Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus*, terj. Arif Maftuhin, (Jakarta: Paramadina, 2004), cet. I.
- John L. Esposito, *Unholy War: Teror Atas Nama Agama*, terj. Syafruddin Hasani (Yogyakarta: Ikon, 2003), cet. I.
- John Neisbitt dan Patricia Aburdene, *Megatrend 2000*, (Jakarta :Binarupa 1990), Cet. I
- Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: PT. Gramedia, 1996), cet. I.
- Muhamad bin Mukarrom bin Manzur, *Lisan al-Arab* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), vol. VIII.

Muhamad Hamdi Zaqzouq, *al-Islam fi Asr al-Aulamah* (Kairo: Maktabah al-Shuruq, 2001).

Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar kritis Syari'ah* (Yogyakarta: LKiS, 2004), cet. I.

Mohammad Arkoun, *Rethinking Islam today* -Nalar Islam kontemporer (yogyakarta ; Pustaka Pelajar, 1994)

Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization*, (New york :Simon and Schuster, 1996)